

wiederaufzunehmen. Im September begannen die Schulen in allen Diözesen wieder zu unterrichten. Neue Missionare kamen ins Land. Aus Banningville wurde gemeldet, daß die Taschenbuchproduktion der von Steyler Missionaren geleiteten Druckerei Ende 1961 auf über 40 000 Exemplare angestiegen war. Ferner wurde ein Zentrum für Sozialforschung gegründet, das in mehreren Diözesen seine Arbeit aufnahm und bis jetzt seiner wissenschaftlichen Tätigkeit ungestört nachgehen konnte. Am 20. November konnten alle kongolesischen Bischöfe, außer die von Katanga, an der Bischofskonferenz teilnehmen.

In Katanga selbst begannen sich bereits im November Unruhen abzuzeichnen, die sich auf die Mission so unheilvoll auswirken sollten.

Im Dezember wurden im Raum Elisabethville viele Schulen, Krankenhäuser, Kirchen und Missionsgebäude durch den Krieg zwischen den UN-Truppen und der Katanga-Armee beschädigt und vernichtet. Zwei Schwestern wurden verletzt und der italienische Paulanerpater Gagna getötet, als er versuchte, das Allerheiligste vor Entweihung zu schützen.

Dann kam der 1. Januar 1962, der schwarze Tag von Kongolo, an dem 20 Missionare und mehrere katholische Laien von Gizenga-Soldaten, wahrscheinlich der gleichen Bande, die am 11. November 1961 in Kindu 13 italienische Flieger ermordet hatte, massakriert und ihre Leichen geschändet wurden.

Durch die kriminelle Tätigkeit der linksgerichteten Balubakat-Jugendorganisation gestärkt, haben die aufständischen Soldaten überall in Nordkatanga Unsicherheit und Terror verbreitet. Von 25 Missionaren steht der Tod fest, von anderen, wie den Weißen Vätern und den Franziskanerinnen in Sola, konnte nach einer Zeit der Unsicherheit die Rettung gemeldet werden. Anfang Februar 1962 traf auch die Nachricht ein, daß die Franziskaner und Franziskanerinnen aus Kilwa, deren Tod schon gemeldet worden war, in Sicherheit seien.

Bis Anfang März 1962 waren alle Missionsstationen in Nordkatanga und Südkasai nicht besetzt. Die Missionare sind nach Elisabethville und Albertville evakuiert worden. Dort warten sie ab, bis sich die Lage in Südkasai und Nordkatanga wieder beruhigt hat.

## Ökumenische Nachrichten

**Die EKD zur Friedensfrage** Die Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland übergab Ende Februar der Öffentlichkeit eine vielbeachtete „Handreichung zur Friedensfrage“ (im folgenden zitiert nach „Evangelische Welt“, 1. 3. 62). Im Unterschied zu der Privatarbeit von acht evangelischen Laien und Theologen, auf die hier nicht eingegangen werden kann, wurde sie im Auftrag der leitenden Organe der EKD erarbeitet und hat demnach amtlichen Charakter, obwohl sie nicht im Sinne eines kirchlichen Lehramts die Gewissen verpflichtet. Wie so häufig, wurde auch diese „politische“ Verlautbarung zu politisch ausgelegt und nicht als ein pastorales Dokument in die gesamtkirchliche Linie der EKD seit ihrer Gründung 1948 hineingestellt mit all den Belastungen durch innere Meinungsverschiedenheiten. Auch besteht die Gefahr, daß katholischerseits ihr Hauptthema, die Befürwortung einer ehrlichen Koexistenz zwischen West und Ost, als Gegensatz zu der berühmten Weihnachtsansprache Papst Pius' XII. von 1954 gegen die damals

aufkommende kommunistische Koexistenzparole verstanden wird, mit welcher die Sowjets den inneren Widerstand des Westens zu brechen hofften. Dieser Gegensatz besteht bei näherer Prüfung beider Dokumente nicht.

Wohl ist der andersartige Standort der EKD und auch der vorgerückte Zeitpunkt der politischen Entwicklung zu beachten. Während der Papst damals von einer auch politisch souveränen Warte aus die verlogene „Koexistenz in der Furcht“ oder den „kalten Frieden“ nachhaltig verurteilte und von der „Koexistenz in der Wahrheit“ eindeutig unterschied, um die katholischen Gläubigen vor der Versuchung der sowjetischen Propaganda zu bewahren (vgl. Herder-Korrespondenz 9. Jhg., S. 212 ff.), muß die Leitung der EKD von der Grundlage ausgehen, daß sie sowohl der Bundesrepublik wie der Sowjetzone angehört. Sie muß daher nach beiden Seiten von innen her argumentieren. Auch hat sie der Tatsache Rechnung zu tragen, daß heute angesichts der bedrohlichen Macht der Sowjets faktisch unter den Weltmächten eine nüchterne Koexistenz ausgehandelt wird, wenn der 3. Weltkrieg vermieden werden soll, was man 1954 noch durch die Annahme einer Übermacht der USA gewährleistet glaubte.

Sieht man genauer hin, so bewegt sich die Argumentation der EKD auf einer Linie, die auch Papst Pius XII. schon ins Auge gefaßt hatte. Er nannte sie die „ehrlliche Koexistenz“, die keinen ideologischen Kompromiß zur kommunistischen Propaganda sucht und als unabdingbare Grundlage eines Modus vivendi die „Handlungsfreiheit für die Kirche verlangt, nach ihrer Verfassung und ihren Gesetzen im Lande leben, ihre Gläubigen betreuen und die Botschaft Jesu Christi offen verkündigen zu können“ (vgl. Pius XII. Von der Einheit der Welt. Herder-Bücherei Nr. 8, S. 96). Die Handreichung der EKD geht weit über dieses Minimalprogramm hinaus und enthält wesentliche Elemente dessen, was der Papst die „Koexistenz in der Wahrheit“ nannte.

### *Das Wagnis des ersten Schrittes*

„Die Gefahr eines dritten Weltkrieges ist so groß, daß wir als Glieder der Kirche Jesu Christi nicht müde werden dürfen, zum Frieden zu mahnen.“ So beginnt das Dokument. Es bedauert, daß die Kirche bisher „zuwenig Liebe, Mut und Leidensbereitschaft“ an die Herstellung des Friedens gewagt habe. Im 1. Teil wird der Mißbrauch des Wortes Frieden gerügt, das jeder der beiden Blöcke für seine Politik in Anspruch nehme. Es wird sodann erklärt, daß wir alle aufeinander angewiesen seien und daher über erste Schritte nachdenken sollten, die praktisch zu tun sind, mit dem „Mut zum Risiko und dem Wagnis des ersten Schrittes“, ein Terminus aus den Dokumenten der „Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten“ zugunsten eines Versuchsstopps mit Atomwaffen. Die Kirche könne keine konkrete Politik vorschlagen, sie dürfe sich auch nicht in den Dienst einer der beiden Seiten nehmen lassen, sie müsse versuchen, eine Brücke zu schlagen. Darum wird, „nach dem Osten gewendet“, zunächst erklärt: „Man kann nicht so tun, als gäbe es eine forcierte konventionelle und atomare Rüstung nur auf westlicher Seite. Man kann auch nicht vereinfachend die Nato als einen Angriffspakt und den Warschauer Vertrag als ein Verteidigungsbündnis bezeichnen... Wer Frieden will, darf nicht mit zweierlei Maß messen.“ Sodann wird, nach Westen gewendet, erklärt: „Wer Frieden will, darf nicht dem Verdacht Nahrung geben, als hege er Revanche-

absichten und suche, eine von ihm abgelehnte Ordnung — etwa unter dem Vorzeichen einer Kreuzzugsideologie — gewaltsam aus der Welt zu schaffen. Wer den Frieden will, darf nicht restaurativ in der Erhaltung des Bestehenden verharren wollen, sondern muß sich auch für die Neuentwicklungen der menschlichen Gesellschaft- und Sozialordnung offenhalten. Wer den Frieden will, darf sich nicht vom Wohlstandsdenken beherrschen lassen, sondern muß zu Opfern bereit sein.“ Es wird schließlich für den Abschluß eines Friedensvertrages plädiert, aber hinzugefügt, daß niemand den anderen überfahren dürfe: „Beispielsweise könnte ein Friedensvertrag, der die Teilung Deutschlands verfestigt, kein Beitrag zum Frieden sein.“

#### *Alle Entscheidungen vor Gott verantworten*

Im 2. Teil wird zugegeben, daß unter den evangelischen Christen keine Einmütigkeit darüber herrsche, wie dem Frieden gedient werden könne, sondern nur darüber, daß dafür gearbeitet werden müsse, wie es die EKD seit dem Friedensappell der Synode von Berlin-Weißensee 1950 (und abermals auf der Synode von Elbingerode 1952, vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 111) gehalten habe (wobei sie von der Annahme ausging, daß sie die Vollmacht hat, gleichsam einen „dritten Ort“ zwischen den Mächten schaffen zu können). Gemeinsam sei man überzeugt, daß „ein dritter Weltkrieg mit nuklearen Waffen der Selbstmord der Menschheit wäre... Niemand von uns heißt den Krieg, vollends den Atomkrieg sittlich gut. Eine Lehre vom gerechten Krieg kann heute nicht mehr vertreten werden.“ (Hier besteht eine theoretische Abweichung von der katholischen Moraltheologie mit ihren naturrechtlichen Grundsätzen, aber wohl kaum ein Unterschied in der praktischen Beurteilung der Lage.)

Im 3. Teil wird ausgeführt, daß die Kirche nicht berufen sei, die politische Aufgabe zu lösen, aber „sie verkündet Gottes heiligen und gnädigen Willen, sie hat es allen zu bezeugen, daß auch politische Entscheidungen, nicht zuletzt die über Krieg und Frieden, vor Gott verantwortet werden müssen. Dabei muß es uns gerade um des Glaubens willen darum gehen, daß nüchterne politische Sachfragen nicht durch eine moralisierende Propaganda verschleiert werden, vielmehr in größtmöglicher Sachlichkeit angefaßt und ausgetragen werden. Zur Sachlichkeit kommt es aber gerade da, wo das Wort Gottes angenommen wird, das alle unsere Ziele und Methoden seiner Kritik unterwirft...“ Die Kirche verkündigt Gottes Reich und hat die Pflicht, in der Welt Frieden zu stiften. „Wer vom Worte Gottes her denkt, weiß um die Vorläufigkeit und Begrenztheit aller irdischen Ordnungen. Er wird darum das spannungsreiche Nebeneinander der beiden Welt-systeme, die zur Zeit besonders bei uns aufeinanderstoßen, unter der Herrschaft Gottes sehen. Er wird deshalb dieses Nebeneinander nicht für untragbar halten... Es wäre unverantwortlich, zu meinen, der Friede der Welt sei nur möglich, wenn eines der beiden Systeme, das östliche oder das westliche, einfach beseitigt wird, etwa gar durch Gewalt.“

Und dann folgt der Grundsatz, der hernach im einzelnen entfaltet wird: „Wir sehen in der gegenwärtigen Weltlage keine andere Möglichkeit des Friedens als auf dem Boden der Koexistenz. Es muß ernsthafter als bisher durchdacht werden, warum die Parole der Koexistenz bisher nicht zur Verständigungsbasis geworden ist... Koexistenz wird in sich unwahr, wenn sie nur als taktisches

Mittel zur Durchsetzung der eigenen Ziele verstanden wird. Dann fehlt ihr die Deckung durch Vertrauen. Es hat keinen Sinn, Koexistenz zu verlangen und über Koexistenz zu verhandeln, solange nicht durch Mäßigung, Geduld und durch ein bewußtes Denken vom anderen her die moralische Vertrauenswürdigkeit hergestellt ist.“ (Was man, notabene, schon bei Pius XII. lesen konnte.)

#### *Bedingungen wahrer Koexistenz*

Zur Koexistenz in der Weltpolitik gehöre: 1. daß man sich dafür entscheidet, „die beiden (nach ihrem Selbstverständnis sich gegenseitig ausschließenden) Welt-systeme sollen in einer Welt miteinander leben“. Infolgedessen müsse man 2. darauf verzichten, den anderen durch List oder Krieg zu vernichten: „Unbeschadet der bestehenden Unterschiede bedarf es der ständigen Fühlungnahme und der wirtschaftlichen Kooperation.“ 3. Man dürfe nicht nur fragen: „Was ist uns unaufgebar?“, sondern zugleich: „Was kann ich dem anderen zumuten?“ 4. „Wer Koexistenz sagt, steht zu seinem gegebenen Wort. Ohne politische Kreditwürdigkeit gibt es keine Koexistenz.“ 5. Die Bereitschaft zu wirksamer kontrollierter Abrüstung, 6. Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte, wie sie die Vereinten Nationen 1948 deklariert haben, und zwar so, daß sie „wirklich allen Menschen gewährt werden“. Und 7. gehöre zur Koexistenz Verzicht auf imperialistische und weltrevolutionäre Unterwerfung anderer Völker und das Recht für jedes Volk, über seine Lebensordnung in freier Entscheidung selbst zu bestimmen.

Die Bedingungen für den deutschen Bereich lauten: 8. „Wer Koexistenz sagt, vergißt nicht, daß die beiden zur Zeit bestehenden deutschen Staaten Provisorien sind und keinesfalls als staatsrechtlich angemessener Ausdruck für die Einheit unseres Volkes gelten können“ (vgl. die Erklärung der außerordentlichen Synode der EKD 1956 [in: Herder-Korrespondenz 10. Jhg., S. 511 f.]). Er findet sich daher 9. nicht damit ab, daß in beiden Teilen Deutschlands gegeneinander gerüstet wird, er weiß und erkennt 10. an, daß man außenpolitisch nicht fordern kann, was man innenpolitisch nicht praktiziert: „Die in der Verfassung verankerten Grundrechte dürfen nicht angetastet werden (z. B. Unabhängigkeit der Rechtsprechung, Rechtsgleichheit aller Bürger, Versammlungs- und Redefreiheit, Wahlfreiheit, Glaubens- und Gewissensfreiheit).“ 11. „Wer Koexistenz sagt, muß den Menschen aus beiden Teilen Deutschlands die Möglichkeit geben, zueinander zu kommen“, 12. er „verabscheut unlautere Propagandamethoden... Der Gegner darf nicht öffentlich angegriffen werden, wenn er nicht Gelegenheit hat, sich vor derselben Öffentlichkeit zu rechtfertigen.“

Punkt 13—15 betreffen den Bereich des Einzelnen und der christlichen Gemeinde. Es wird gefordert Mut und Bereitschaft zum Leiden: „Zum Beispiel gehört es zur Koexistenz, daß wir uns nicht nur persönlich vor Verleumdungen hüten, sondern auch den Mut haben, für den anderen, der verleumdet wird, einzutreten.“ Man müsse ständig Fronten durchbrechen und das Vertrauen des Andersdenkenden suchen. Die Gemeinde Jesu Christi aber muß durch ihr priesterliches Amt Brücken schlagen, auch wenn sie dafür angefeindet wird. Sie wird der Welt unbeirrbar vorleben, was Koexistenz ist: „Auch um ihrer Verantwortung für den Frieden willen wird sie allen Versuchen widerstehen, ihre Einheit zu zerstören, wie sie etwa in der Evangelischen Kirche in Deutschland ihren sichtbaren Ausdruck findet.“

Alle diese Gedanken sind nicht neu, sie sind seit vielen Jahren auf den Synoden der EKD und in Kundgebungen auch des Weltrates der Kirchen zur Sprache gekommen. Neu ist nur der Mut, in diesem Augenblick akuter Kriegsgefahr das Gerede von der Koexistenz inmitten der politischen Gefahrenzone nach beiden Seiten hin sachgemäß zu interpretieren. Wie das geschieht, dürfte die Anschauung aller wohlmeinenden Christen wiedergeben.

**Die EKD entsendet Professor Schlink nach Rom** Einer Meldung des Evangelischen Pressedienstes vom 9. März 1962 zufolge haben Rat und Kirchenkonferenz der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) den Heidelberger Theologieprofessor DDr. Edmund Schlink beauftragt, die Vorbereitungen für das am 11. Oktober d. J. beginnende Zweite Vatikanische Konzil umfassend zu studieren. Der Leiter des „Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen“, Kardinal Bea, habe diesen Beschluß begrüßt und zugesagt, Prof. Schlink jede mögliche Unterstützung zu gewähren.

Maßgebend für die Beauftragung Prof. Schlinks war der Wunsch des Rates in Übereinstimmung mit der Kirchenkonferenz der EKD, sich sorgfältig über die Planungen und Absichten des kommenden Konzils zu unterrichten. Prof. Schlink hat seine Tätigkeit im März aufgenommen und wird sich während der kommenden Monate in regelmäßigen Abständen nach Rom begeben.

\*

Der 1903 in Darmstadt geborene evangelische Theologe machte sich zuerst einen Namen als aktives Mitglied der Bekennenden Kirche. Nach dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Regimes versuchte er durch seine Schriften, den theologischen Ertrag des Kirchenkampfes für die Erneuerung der Evangelischen Kirche in Deutschland nutzbar zu machen und durch sein Werk „Die Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften“ (2. Aufl. 1948) einer lehrämtlichen Revision nach den Ergebnissen der neutestamentlichen Exegese vorzuarbeiten. Nach Übernahme des dogmatischen Lehrstuhls an der Universität Heidelberg (1946) gründete er ein „Ökumenisches Institut“ und trat nun mehrfach auf Vollversammlungen des Weltrates der Kirchen und von Faith and Order (u. a. in Lund) als führender theologischer Referent hervor. Seine im wahrsten Sinne ökumenische Linie, die über einen lutherischen Konfessionalismus hinausführt, aber der Wahrung des reformatorischen Erbes dient, neigt zum Ausgleich mit der anglikanischen wie der orthodoxen Kirche durch die Wiedereinführung eines lutherischen Bischofsamtes mit gültiger Weihe, wie aus dem Bericht der Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 41 f., über „Apostolische Sukzession“ ersichtlich. Schlinks besonderes Verdienst liegt darin, im Gespräch mit namhaften katholischen Theologen, an dem er seit rd. 16 Jahren ständig teilnimmt, Verständnis für die evangelischen Anliegen erreicht zu haben, wie u. a. der Bericht ds. Hefes, S. 329 ff. über „Die dogmatische Aussage als ökumenisches Problem“ zeigt. Die EKD hat ihren besten theologischen Experten zur Teilnahme an den Vorbereitungen zum II. Vaticanum entsandt, und es ist ein Zeichen für den Ernst der zu Beginn dieses Heftes kommentierten Allgemeinen Gebetsmeinung des Papstes, daß nach den offiziellen Kontakten des Sekretariats von Kardinal Bea mit der anglikanischen

Kirche nunmehr eine ähnliche Verbindung zur EKD vorbereitet wird. Sie ist zweifellos auch eine Frucht der Bemühungen des Erzbischofs von Paderborn, Dr. Lorenz Jaeger, als Vorsitzender des gemischten Theologiedialogs seit vielen Jahren das Verhältnis zur evangelischen Theologie „im Geist des Dialogs“ zu gestalten. Die theologischen Positionen von Edmund Schlink sind zu ersehen aus seinem neuerdings veröffentlichten Buch: „Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen“ (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961, 276 S.).

**Lutherische Stimmen zum Konzil** Nachdem die Herder-Korrespondenz mehrfach über bemerkenswerte, aber doch nicht verbindliche evangelische Stimmen zum kommenden Konzil und die allgemeine Atmosphäre berichtet hat (vgl. ds. Jhg., S. 69 f. und 116 f.), muß nunmehr, angesichts direkter Kontakte der EKD zum Sekretariat des Kardinals Bea, ein soeben erschienen Buch des „Sonderausschusses für ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes“ (LWB) vorgestellt werden. Es ist erschienen unter dem Titel „Konzil und Evangelium“ und herausgegeben von Professor K. E. Skydsgaard, Kopenhagen, Direktor des Konfessionskundlichen Instituts des LWB (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, 215 S.). Es kann wohl als eine repräsentative Stellungnahme des Luthertums bezeichnet werden, die — wie der Herausgeber im Vorwort versichert — nicht die Verschiedenheiten vergrößern, sondern dem gegenseitigen Verständnis dienen will und „nicht das letzte Wort“ darstellt.

Das Buch als ganzes hat offensichtlich den Zweck, falsche Erwartungen hinsichtlich des Konzils abzubauen. Es unterrichtet aber auch gewissenhaft über die Planung des Papstes und über die allgemeine Konzilliteratur, die Gerhard Pedersen in einer umfassenden Bibliographie am Schluß zusammenstellt. Landesbischof Hermann Dietzfelbinger, Referent der Lutherischen Bischofskonferenz für das Gespräch mit der katholischen Kirche, umschreibt im einleitenden Aufsatz „Die ökumenische Verantwortung der Reformation“ und die vielversprechenden Anzeichen einer Reformation, die Gott von sich aus in der römisch-katholischen Kirche wirke und auf die man Hoffnungen setzen dürfe. Als nächster beantwortet Professor Ernst Kinder, Münster i. W., die dogmatische Frage: „Was ist ein ökumenisches Konzil?“, wobei er dem Konzil des Papstes nur den Charakter eines „Generalkonzils der römisch-katholischen Kirche“, nicht aber wahre Ökumenizität zuspricht (21 f.), um alsdann seine vielseitigen Wünsche für ein wahres ökumenisches Konzil der Christenheit zu entwickeln, deren problematischer Charakter ihm selber bewußt ist. Er verlegt also die Ökumenizität von der gültigen Entscheidungsvollmacht und Entscheidungsfähigkeit einer bischöflichen Versammlung nach dem Typus des Apostelkonzils in Jerusalem in „ein freies theologisches Ringen verschiedener Konfessionskirchen unter der gemeinsam anerkannten Christuswirklichkeit“ (37), ein Ringen, zu dem auch Rom hinzugezogen werden sollte. (Der Aufsatz wurde vor der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi verfaßt.)

Anschließend unterrichtet Jaroslaw Pelikan (USA) über „Luthers Stellung zu den Kirchenkonzilien“, deren Legitimität er anerkannt habe, so daß das Luthertum sowohl mit Trient wie mit den späteren Konzilien „in einer geheimnisvollen Verantwortung verbunden“ sei (62). Ausgezeichnet, wenn auch bewußt vom protestantischen Inter-

esse an den „evangelischen“ Reformbestrebungen in der katholischen Kirche getragen, ist der informative Aufsatz von Georg A. Lindbeck (USA) über „Der römische Katholizismus am Vorabend des Konzils“. Ebenfalls hervorragend und aus den Quellen belegt ist der erste Aufsatz von Skydsgaard über „Das kommende Konzil, Absicht und Problematik“. Er bringt die ganze Geschichte seiner Vorbereitung, weiß verhältnismäßig viel über die Thematik des Konzils und erkennt, daß der Papst glaubwürdig „das ganze Anliegen des Konzils in eschatologischem Aspekt“ sieht, also es vor Gottes Angesicht stellt (129).

#### *Die lutherischen Vorbehalte*

Den Kern des Buches bilden die beiden Abhandlungen von Skydsgaard über „Das Konzil und die evangelisch-lutherischen Christen“ sowie von Professor Peter Brunner, Heidelberg, über „Das Geheimnis der Trennung und die Einheit der Kirche“. Skydsgaard, dessen verhältnismäßig negative Haltung wir aus früheren Aufsätzen kennen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 70, und 15. Jhg., S. 96), geht von der These aus, daß zwar zwischen den Christen beiderseits viel im persönlichen Verhältnis geschehen könne, aber das Verhältnis der Kirchen sei völlig zerstört. Er hält jedoch diese Lösung, die sich mit einer bürgerlichen Koexistenz begnügt, für falsch, weil die Wirklichkeit des Lebens die erschütternde Tatsache, daß römisch-katholisch und evangelisch sich ausschließen, die Gegner nicht so einfach miteinander fertig werden lasse. Sie verbiete, daß sich die römische und die lutherische Kirche als Sonderkirchen behaupten (140f.). Das Zusammensein miteinander sei eine gnädige Ordnung Gottes, auch die römisch-katholische Kirche könne, wie geschichtlich erwiesen, nicht allein sein. Darum seien auch die lutherischen Christen irgendwie am Konzil mitbeteiligt und ihm sogar verpflichtet (143), gerade deshalb, weil es eine Erneuerung der Kirche erstrebe.

Aber er glaubt (auch als Hochkirchler) die Bindung des Wortes Gottes an eine episcopale Sukzession, und besonders an die sedes apostolica des Papstes, ablehnen zu müssen (wie auch der Lutheraner Edmund Schlink, Heidelberg, in seiner Abhandlung über „Die apostolische Sukzession“ [vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 42f.]). Er meint auch, daß verschiedene Erklärungen des Papstes die Frage nahelegen, „ob die Kirche hier nicht ganz und gar uneschatologisch aufgefaßt“ und in der Glorie verstanden werde (149). Er fragt, warum es der römisch-katholischen Kirche so schwerfalle, von den Sünden der Kirche zu reden. Er mahnt zum Aufmerken, weil die Sprache des Konzils mehr biblisch sein solle, und fordert, die ganze Kirchenwirklichkeit unter das Wort Gottes zu stellen. Er warnt vor dem „fleischlichen Einheitsbegriff“ in der Enzyklika *Ad Petri cathedram* und will das belastete Wort Einheit gereinigt wissen. Er selber gibt eine Explikation von Einheit, die juridischer Elemente entbehrt und der Formel von Neu-Delhi nahekommt. Mit Kinder meint er, daß dieses II. Vatikanische Konzil nicht als ein „freies, christliches, allgemeines“ Konzil angesehen werden könne, solange die Hälfte der Christenheit nicht gegenwärtig und ein freies Gespräch nicht möglich sei (166). So schließt sein Beitrag mit einer Haltung „zwischen Furcht und Hoffnung“, der Hoffnung, daß neue Anzeichen dem lutherischen Verständnis mehr entsprechen möchten.

Schärfer sind die Vorbehalte von Peter Brunner. Auch sie richten sich gegen den Ausschließlichkeitsanspruch der

römisch-katholischen Kirche, die wahre Kirche Christi zu sein. Darum könne das von Johannes XXIII. einberufene Konzil nicht das Konzil sein, auf das die Reformation bis heute wartet (172). Er sieht auch weder heute noch morgen die Möglichkeit einer Lösung, selbst wenn in der Frage der Rechtfertigung eine Verständigung erzielt werden könnte, denn das Dogma vom Meßopfer, vom Papsttum und von der Jungfrau Maria sind nach evangelischer Auffassung Häresien (177). Brunner geht sodann auf periphere Fragen ein, den Katholizismus in Spanien und Südamerika, auch die Frage der Mischehe. Er berührt das Problem, ob die „zweifelloso gefährliche Uniformierung einer technischen Menschheitszivilisation“ nicht vielleicht doch eine Einheit der Christenheit erfordere. Als Lösung weiß er zunächst nichts anderes als ein gesellschaftliches Nebeneinander. Er erhofft vom Konzil allerdings eine positive Aussage über das christliche Wesen der Reformationskirchen (geht aber sowenig wie Skydsgaard auf manche Andeutungen in dieser Richtung in den Vorträgen von Kardinal Bea ein).

#### *Dennoch eine Lösung?*

Und doch bedrängt Brunner der totalitäre Säkularismus, und so fragt er, ob nicht inmitten der ekklesiologischen Trennung ein Miteinander der „getrennten Brüder“ sichtbar werden könnte, das nicht nur praktische Konsequenzen auf dem Gebiete des kirchlichen Rechtes haben sollte, sondern auch dogmatisch zu bewältigen wäre (185). Er fragt: „Können Gemeinschaften von getauften Christen, die sich gegenseitig aus der Kirchengemeinschaft ausschließen, dennoch in der einen Christenheit als getrennte Kirchen miteinander leben?“ Sollte hier nicht eine dogmatische Lösung gefunden werden können, „die unter Aufrechterhaltung des gegenseitigen Anathema dennoch die gemeinsame Anteilhabe an Jesus Christus, an dem Heiligen Geist . . . zum Ausdruck und zur geschichtlichen Wirksamkeit bringen könnte?“ (186). Von reformatorischer Seite müßte man freilich anerkennen, daß die als Häresie bezeichneten katholischen Dogmen nicht theologische Rechthaberei und nicht Behauptung kirchlicher Machtpositionen, auch nicht fahrlässiger Umgang mit der Offenbarung Gottes seien, „sondern Sorge um die Wahrheit apostolischer Lehre und Sorge um die anvertrauten Seelen“ (188). Diese Dogmen seien freilich nicht peripher, sondern durchdringen das Ganze des kirchlichen Handelns und Lebens, sie gefährden darum mit innerer Notwendigkeit das Heil der Seelen: „Ein Christ, der seine Heilsvorsicht gründen würde auf ein von der Schrift nicht bezeugtes Werk Marias, auf ein von der Kirche vollzogenes Versöhnungsoffer und auf seine eigene Willensanstrengung und sein eigenes Mitwirken mit der Gnade, müßte erfahren, daß er sein Haus auf Sand gebaut hat“ (190).

Man muß sich eigentlich wundern, daß Brunner, der seit bald zwei Jahrzehnten in ständigem Gespräch mit führenden katholischen Theologen steht — genau wie Skydsgaard —, immer noch eine so massive Vorstellung der genannten Dogmen hat, obwohl er deren christologische Interpretation kennen müßte. Es wird darum nicht leicht, seine Frage zu beantworten, ob die katholischen Bischöfe nicht verstehen könnten, daß das, was die evangelischen Christen von Rom trennt, die Heilsfrage ist (191). Sicher wird man das verstehen, sowenig zu verstehen ist, daß Brunner nicht die katholische Theologie versteht. Aber kaum verständlich, weil nun wirklich an die Ehre gehend,

ist sein Lösungsvorschlag, der sich auf den Römerbrief des Apostels Paulus (Kapitel 14/15) gründet. Aus ihm ergebe sich, daß hier innerhalb der gleichen kirchlichen Gemeinschaft zwei Gruppen mit tiefgreifenden Unterschieden zusammenleben. Der Apostel hält sie dennoch mit der Mahnung zusammen, daß die Starken im Glauben die Schwachen ertragen sollten, die Schwachen aber dürften den Starken nicht absprechen, daß auch sie mit ihrer Freiheit gegenüber den (judenchristlichen) Speisevorschriften von Gott angenommen seien (193—196). Diese Mahnungen, meint Brunner, könnten auch für die Gegenwart hilfreich sein und die Christenheit vor einem dogmatischen Purismus bewahren. Gewiß, aber wer sind denn in diesem Gleichnis heute die Starken im Glauben, und wer sind die Schwachen, also die Judenchristen? Diese Frage wäre doch auch im Blick auf die erbarmungswürdige Schwäche des evangelischen Kirchentums und nicht nur auf den Vulgärkatholizismus zu beantworten. So geht es offensichtlich nicht!

Immerhin betont Brunner, daß die Reformationskirchen der römisch-katholischen Kirche trotz „eines hohen Maßes der Gefährdung des Christusheils“ nie bestritten hätten, daß in der katholischen Kirche das Christusheil nicht ganz erloschen ist. Brunner meint, „wir [die Lutheraner] sind aufs tiefste betroffen, daß die römisch-katholische Kirche das, was wir soeben von ihr ausgesagt haben, von den Reformationskirchen nicht aussagt . . .“ (199). Es ist nicht unsere Sache, hier für den Heiligen Vater zu sprechen, dessen Allgemeine Gebetsmeinung zu Beginn dieses Heftes für sich selber spricht, aber wie sollte er, der die „Schwachen im Glauben“ zu führen scheint, den Starken auch noch ihre Stärke bescheinigen? Wie sollte er in seiner immer wieder erwiesenen großen väterlichen Güte — taktlos werden können?

So bleibt es fraglich, ob die von Brunner vorgeschlagene „Quadratur des Zirkels“ (205) eine wirkliche Lösung ist, die Notwendigkeit der Exkommunikation zu vereinigen mit der Offenheit der Erkenntnis eines wesenhaft Gemeinsamen, in dem „die Möglichkeit einer echten Kommunikation inmitten der ekklesiologischen Trennung sich darbietet“. Mit diesem Widerspruch soll die Christenheit vor diese gefährdete Welt als das Licht treten, das erleuchtet? Mit einer auf die Zukunft weisenden Dynamik (206), die stärker sei als die vorhandene Trennung? Was Dynamik ist, weiß diese Welt besser als wir, aber die Klarheit des Glaubens und die Wahrheit fehlt ihr, und auf diese Wahrheit kann man sie nicht warten lassen.

#### Untergang der Idee vom „Dritten Rom“

Historiker und Theologen haben versucht, Nachwirkungen des vom byzantinischen Staatskirchentum übernommenen und in der Idee „Moskau das Dritte Rom“ symbolisierten Symphonieprinzips im Verhältnis zwischen Kirche und Staat in Rußland auch in der sowjetischen Periode nachzuweisen. In diesem Zusammenhang hat Hildegard Schaefer in früheren Arbeiten mit Recht auf den Synergismus der Kirche mit den staatlichen Instanzen in gewissen Fragen der Außenpolitik, in der Landesverteidigung und in der Friedensaktion hingewiesen, wobei ihr sowjetische Regierungstendenzen und mehr als tausendjährige Traditionen der Ostkirche Hand in Hand zu gehen schienen (Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft, herausg. von Ernst Wolf, Beiträge zur Evangelischen Theologie, Bd. 15, 1952, S. 100).

Der über die Tatsache, daß die Orthodoxe Kirche von ihren Ursprüngen her „auf eine besonders enge Verbindung zum Staate hin angelegt ist“, wohl unterrichteten Mitarbeiterin im Kirchlichen Außenamt der EKD kam während eines Gesprächs zwischen Patriarch Alexius und dem damaligen Regierungsbeauftragten für die Angelegenheiten der Orthodoxen Kirche, Karpov, dem sie in Odessa beiwohnen durfte, „die mittelalterliche, zweifellos sinnvolle und segensreiche Regel osteuropäischer Reiche in den Sinn, daß Herrscher und Patriarch in täglicher Zusammenkunft — einem Ehepaare vergleichbar — die gemeinsamen Anliegen besprechen und die Entscheidung vorbereiten“ (Hildegard Schaefer, Das Patriarchat Moskau, Stellung zu Staat und Kirchenordnung, in: „Die Zeichen der Zeit“, 1954, S. 465).

Wiewohl die Persönlichkeit und das äußere Auftreten Karpovs zu solchen Gedankenverbindungen Anlaß geben konnten, so handelte es sich bei dem von westlichen Beobachtern oft hervorgehobenen „Synergismus“ zwischen Sowjetstaat und Kirche — von den sowjetischen Kommunisten aus gesehen — natürlich von vornherein nicht um eine echte Partnerschaft, sondern um ein dialektisches Mittel zur Durchsetzung der Interessen des kommunistischen Regimes. Was sich die Bolschewisten dabei aushandelten, zeigte sich erst kürzlich wieder, als der Metropolit Pitirim von Kruticy, nach dem Patriarchen der ranghöchste Bischof der Russischen Kirche, in einem Interview vom 10. September 1961 die volle Unterstützung der Kirche für die sowjetischen Aufrüstungsmaßnahmen bekanntgab (JMP Nr. 10, 1961, S. 28).

Es wäre sinnlos, es den Bolschewisten verübeln zu wollen, daß sie bestrebt sind, das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in ihrem Sinn auszunützen. Ebenso sinnlos ist ein Herumdeuteln an ihren Zielsetzungen — der vom XXII. Parteikongreß in greifbare Nähe gerückte Triumph des reinen Kommunismus verlangt eben voraussetzungsgemäß die völlige Liquidierung von Religion und Kirche. Andererseits scheint es uns abwegig, der Russischen Kirche eine Haltung zum Vorwurf zu machen, deren innere Spannung und Tragik wir nicht kennen. Auf das echte christliche Zeugnis dieser verfolgten und verleumdeten Kirche haben wir wiederholt aufmerksam gemacht. Die eigentliche Gefahr aber, auf die immer wieder hingewiesen werden muß, besteht darin, daß man sich von der sowjetischen Propaganda und Taktik düpiert läßt.

Als Stalin die Zügel lockerte und der Kirche Konzessionen machte, haben sich in der durch den „Vaterländischen Krieg“ bedingten Hochstimmung auch in Rußland gewisse kirchliche Kreise irreführen lassen und sich schönen Träumen einer national-kirchlichen Wiedergeburt hingegeben, wobei hier und da sogar die alte geschichtstheologische Idee „Moskau das Dritte Rom“ beschworen wurde. Es muß betont werden, daß entgegen manchen Behauptungen diese Formel allerdings nur in den Verlautbarungen solcher Bischöfe auftauchte, die nach vieljährigem Emigrantendasein nach dem Krieg in die Sowjetunion zurückgekehrt waren und deren Blick für die Realitäten kirchlicher Möglichkeiten offensichtlich getrübt war. Für das Scheitern dieser Wunschträume scheint das Schicksal des jetzt verschwundenen Metropoliten Antonij (Marcenko) symbolisch zu sein.

#### Das Schicksal des Metropoliten Antonij von Minsk

Erzbischof Antonij wurde nach zwanzigjährigem Aufenthalt in Polen durch die Kriegereignisse sowjetischer

Staatsbürger und Bischof von Orel. Nach seiner Rückkehr in die Heimat war er in völliger Verkennung der wahren Absichten des sich kirchenfreundlich gebenden Sowjetregimes so beeindruckt von der Wiederherstellung gewisser Seiten des kirchlichen Lebens, daß ihm dieses nicht nur eine Gewähr für die „Erfüllung seiner inneren, ideellen Sendung zur religiös-ethischen Erziehung unseres Volkes“ zu bieten schien; vielmehr offenbarte es ihm, „was am allerwichtigsten ist, seine historische Weltmission“, insofern es „die ganze orthodoxe Welt und alle slawischen Völker unter der gemeinsamen kirchlich-nationalen Losung der erhabenen und nicht erlöschenden Kyrill-Methodischen Idee vereine“ (JMP Nr. 9, 1961, S. 56). Mit diesen in der Vorstellung von „Moskau dem Dritten Rom“ (ebd.) gipfelnden Wunschträumen schien der Erzbischof zu übersehen, daß ohne das historische Fundament mit dem christlichen Zaren und dem christlichen Staat als Partnern der Kirche (nach dem Symphonieprinzip des byzantinischen Staatskirchentums) die geschichtstheologische Heilsidee keinen sinnvollen Bezug mehr zur sowjetischen Wirklichkeit haben kann.

Über vierzehn Jahre lang verwaltete Erzbischof Antonij dann die Eparchie Tula, was bei den häufigen Umsetzungen im russischen Episkopat bemerkenswert war. Am 16. März 1961 wurde er Metropolit von Minsk und Weißrußland. Sein Nachfolger auf dem Bischofssitz von Tula wurde der Leiter der Patriarchatsverwaltung, Erzbischof Pimen, der auf dem Bischofskonzil im Juli vergangenen Jahres das Referat über die Änderung des Gemeindestatus hielt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 213). Auf diesem Konzil trat jedoch — ebenfalls als Befürworter dieser Statutenänderung — als Metropolit von Minsk und Weißrußland ein Erzbischof Varlaam auf, der noch im Mai die Eparchie Mukačev und Užgorod verwaltet hatte. Weder die Erhebung Varlaams zum Metropoliten von Minsk noch die entsprechende Amtsenthebung des Metropoliten Antonij wurde im JMP bekanntgegeben. Es besteht also Veranlassung zur Annahme, daß Metropolit Antonij, der vor fünfzehn Jahren noch glaubte, der Vorstellung von Moskau als dem Dritten Rom wieder Geltung verschaffen zu können, ein neues Opfer der Kirchenverfolgung geworden ist.

### *Tod des Metropoliten Venjamin*

Mit einem höchst aktuellen Zeitbezug wurde der Gedanke von Moskau dem Dritten Rom damals auch von dem Metropoliten Venjamin (Fedčenkov) ausgesprochen. Dieser hatte nach der Revolution den Exodus der Weißen Bewegung über die Krim nach Westeuropa mitgemacht. Nach anfänglicher Tätigkeit in der von Moskau getrennten russischen Emigrantenkirche schloß er sich dem Moskauer Patriarchat an, das er seit 1933 als Exarch in Amerika vertrat. Hier trat er im Zweiten Weltkrieg als unermüdlicher Prediger für den Sieg der sowjetischen Waffen auf. In seinen Bemühungen, die Amerika-Russen zur Anerkennung der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchen zu bewegen, vermischte er alte Vorstellungen vom „Heiligen Rußland“ mit der ganz anders aussehenden sowjetkommunistischen Wirklichkeit. Als Teilnehmer des großen Moskauer Konzils von 1945 ließ er sich derart beeindrucken, daß er sich fragte, ob nicht Jesus Christus das Zentrum seiner Kirche nach Moskau verlegt habe und ob nicht die erste unter den russischen Städten berufen sei, die alte Weissagung des Mönches Philotheus, Moskau sei das „Dritte Rom“, zu verwirklichen (JMP Nr. 3, 1945, S. 21). Anfang 1948 kehrte Venjamin in die Sowjetunion zurück, wo er Metropolit von Riga wurde. Zuletzt verwaltete er die Eparchie von Saratov. Nach offizieller Darstellung sah er sich aus gesundheitlichen Gründen genötigt, seine Entlassung in den Ruhestand zu beantragen. Dem Gesuch wurde am 20. Februar 1958 vom Heiligen Synod stattgegeben. Seither lebte der Metropolit zurückgezogen im Pskovo-Pečerskij-Kloster, wo er am 4. Oktober 1961 verstarb. „Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte der körperlich sieche, aber geistig rüstige Metropolit Venjamin als christlicher Einsiedler mit Fasten, Gebet und geistlichem Tun, und in Frieden schied er zum Herrn“, so heißt es im Nachruf des Journals des Moskauer Patriarchats (Nr. 11, 1961, S. 47—50).

Durch den Tod des Metropoliten Venjamin ist besiegelt, was schon durch das Verschwinden einer Persönlichkeit wie Antonij deutlich wurde: die Idee „Moskau das Dritte Rom“ als gegenwartsbezogene geschichtstheologische Konzeption ist mit ihren letzten Repräsentanten untergegangen.

## Die Stimme des Papstes

### Apostolische Konstitution „Veterum sapientia“ über die Förderung des Studiums der lateinischen Sprache

*Vor Beginn der traditionellen Audienz für die römischen Pfarrer und Fastenprediger am 22. Februar 1962 unterzeichnete Papst Johannes XXIII. die Apostolische Konstitution Veterum sapientia über das Studium und den Gebrauch der lateinischen Sprache. Die Apostolische Konstitution wurde am 24. Februar 1962 im „Ossevatore Romano“ in lateinischer Sprache veröffentlicht. Wir geben den Wortlaut in eigener Übersetzung wieder.*

#### Erhabenheit und Werte der lateinischen Sprache

Die in den Sprachdenkmälern der Griechen und Römer enthaltene Weisheit der Alten und ebenso das hochbedeutsame Lehrgut der alten Völker muß gleichsam als eine der Wahrheit des Evangeliums voraufgehende Mor-

genröte angesehen werden; Vorbotin jener Wahrheit, die Gottes Sohn „als Richter und Lehrer der Gnade und Zucht und als Erleuchter und Führer des Menschengeschlechts“ (Tertull., Apol. 21; Migne PL 1, 394) auf dieser Erde verkündet hat. Denn die Kirchenväter und -lehrer sahen in den hervorragendsten Denkmälern jener alten Zeiten eine Art Vorbereitung der Seelen für die Aufnahme der himmlischen Reichtümer, die Christus Jesus, „als die Fülle der Zeit gekommen war“ (Eph. 1, 10), den sterblichen Menschen mitgeteilt hat. Darauf ist es offensichtlich zurückzuführen, daß in der erneuerten Ordnung der christlichen Welt nichts verlorengegangen ist, was die früheren Jahrhunderte an Wahrem und Gerechtem, an Edlem und schließlich an Schönem hervor gebracht hatten.